Zu der

öffentlichen Prüfung

aller Klassen

des

Königl. katholischen Gymnasiums zu Oppeln

am 30. September und 1. October 1847

und der

auf den 2. October

festgesetzten Schlußfeierlichkeit

ladet ehrerbietigst ein

der Director

Dr. August Stinner.

Inhalt:

1. Ueber Plato's philosophische Kunstsprache, von dem Oberlehrer Dr. Kayßler.
2. Schulnachrichten, von dem Director.



Oppeln, 1847.
Druck von H. F. Erdmann Raabe.

Ueber Plato's philosophische Kunstsprache.

Da die Sprache der unmittelbarste und treueste Abdruck des Lebens und der Denkweise eines Volkes ist, so muss ihre Entwickelung mit der Geschichte desselben im genauesten Zusammenhange stehen. Ihr Reichthum wird zugleich mit dem Wachsthum der allgemeinen Bildung entdeckt, nicht erfunden und zunächst durch Dichter, dann besonders durch Redner und Philosophen zu Tage gefördert. Denn wenn auch der einzelne Mensch einerseits in der Gewalt der Sprache steht, die er redet, wenn auch sein Verstand und seine Phantasie durch sie gleichsam gebunden und in bestimmte Grenzen und Formen gewiesen sind oder er mit einem Worte in ihr denkt: so bildet er doch andererseits, je freier und selbstständiger er ist, auch die Sprache, und schafft sich in dem bildsamen Stoffe derselben für seine eigenthümlichen Anschauungen und Gedanken neue Formen, welche dann in weitere Kreise aufgenommen in der Gesammtsprache eines Volkes eine bleibende Stätte finden. Eine solche Einwirkung auf die Sprache, welche in der That die zarteste Verleiblichung des menschlichen Geistes ist, muss besonders von einem Philosophen ausgehen, welcher dem höheren Denken seiner Zeitgenossen eine neue Richtung giebt und wenn dies mit Recht von Plato zu behaupten, wenn er nicht nur als Lehrer der Griechen, sondern der Menschheit und seine Philosophie als die reifste Frucht der gesammten attischen Bildung und Weisheit anzusehen ist: so muss er auch einen neuen Moment im Leben der griechischen Sprache bilden und seine Rede einen dem Inhalte entsprechenden Fortschritt bekunden. Dass dies der Fall gewesen, haben im Allgemeinen die Alten schon dadurch anerkannt, dass sie nach Cicero's Bericht [1]) der Platonischen Diktion das hohe Lob ertheilten, dass Zeus selbst, wenn er griechisch rede, nur wie Plato rede. — Aber mit welch' glänzendem Erfolge Plato ebenso durch dichterisches und philosophisches Talent, wie durch be-

[1]) Cic. Brutus c. 31: Quis uberior in dicendo Platone? Jovem sic, ajunt philosophi, si Graece loquatur, loqui. d. Orat. I, 11. III, 4. Orat. c. 3.

harrlichen Fleiss den Reichthum der griechischen Sprache entwickelt und erweitert und wie er in seinem Stil die beiden Haupteigenschaften: Anmuth und Würde auf das Glücklichste vereinigt hat (Cic. orat. c. 19.) darf als bekannt vorausgesetzt werden: Die gegenwärtige Untersuchung beschränkt sich auf die durch Schleiermacher veranlasste Frage [1]): inwiefern hat Plato eine philosophische Kunstsprache sich angeeignet und in seinen Schriften durchgeführt?

Inwiefern war damals, dies scheint zuerst zu fragen, die griechische Sprache des philosophischen Ausdrucks fähig? — Mit Poësie und bildender Kunst begann die Entwickelung des griechischen Geisteslebens: in der Form der Poësie treten die ersten Versuche hervor, die höheren geistigen Interessen der Menschen zu befriedigen, bis der Sage nach Pherekydes aus Leros um die 59te Ol. die Kunst der ungebundenen Rede erfand. Damals war Aufgabe die Erforschung der als absolut wirklich angenommenen Erscheinungswelt, Auffindung einer allerschaffenden Kraft. Dieses allgemeine Wesen des Daseienden fanden die Jonier in der Materie, die Pythagoreer in der Zahl, die Eleaten im reinen Sein. Da die letzteren die Spekulation schon höher führten und die Sprache für den abstrakten Ausdruck geschickter machten; bildeten sie für Plato, der seine Vorgänger allseitig benutzte, auch sprachlieh bedeutende Vorstufen. — Darauf machte die Sophistik den Glauben an die gegenständliche Welt wankend, sie emanzipirte den in die Naturbetrachtung auch noch zu Anaxagora's Zeit versenkten Geist, stellte ihn, das Subjekt über das Objekt als das Maass aller Dinge nicht nur im Erkennen, sondern auch im Handeln. Indem sie so alle früheren Formen des Denkens mit zersetzendem Verstande auflöste, drängte sie vorwärts und bereitete der Spekulation einen neuen Boden zu. Die Sophisten bilden ein nothwendiges Glied in der Geschichte der Philosophie: sie hätten, wenn sie nur gehaltlose Schwätzer und Scheinphilosophen gewesen wären, dem glänzendsten Zeitalter der Griechen einen eigenthümlichen Charakter zu geben und die gebildetsten Männer ihrer Nation so, wie uns Plato (Civ. X, p. 600) berichtet, an sich zu fesseln nie vermocht [2]). Hier aber kommen besonders ihre sprachlichen Verdienste in Betracht, indem sie und zwar besonders Gorgias, Thrasymachus und ihr Freund Prodicus die Sprache in das Gebiet der Untersuchung zogen, neue Grundsätze für Satzbildung, den Numerus, die Stilarten in einer verstandesmässigen Rhetorik zusammenstellten und so sich einerseits ein bedeutendes Verdienst erwarben um die grossartigen Leistungen der attischen Prosa im Allgemeinen, andererseits durch ihre eristische, meist an das blosse Wort sich haftende Streitkunst viel

[1]) Einleitung z. Parmenides, p. 100: „Auch die Sprache ist ein Beweis, dass der Parmenides von den Gesprächen dieser Art das erste ist; theils an sich, theils in Vergleich mit jenen zeigt sie sich als Kunstsprache noch im Zustande der ersten Kindheit."

[2]) Hegel, Geschichte der Phil. II, 3. Hermann, Gesch. u. Syst. des Pl. I, 179—233. Zeller, Phil. der Griechen I, 256.

beitrugen zu grösserer Schärfe und Bestimmtheit des philosophischen Sprachausdrucks [1]).

Mit Sokrates erwachte die Philosophie zu einem neuen Leben. Aus dem bodenlosen Zweifel, in welche die Sophistik Alles bis dahin bestandene gezogen hatte, suchte er die Wahrheit zu retten und fand sie in den an und für sich seienden, weder von dem steten Fluss der Aussenwelt fortgerissenen, noch auf den wandelbaren Meinungen und Vorstellungen des Subjekts ruhenden, objektiv wahren, besonders ethischen Begriffen. In dem reinen Gedanken, den er über das Dasein, in dem Geiste, den er über die Natur stellt, sah er die alleinige Wahrheit und Wirklichkeit der Dinge. Sokrates bewirkte eine totale Umkehr im Denken des griechischen Volkes. Die neue Welt aber, die er der Spekulation aufschloss, musste in der Sprache sich offenbaren als erweiterter philosophischer Ausdruck, wenn der Mann, da er selbst nichts niederschrieb, Freunde und Schüler fand, welche seine grosse Persönlichkeit richtig aufzufassen und seine Weisheit in der Schrift darzustellen verstanden. Als solcher hat lange Zeit Xenophon gegolten. Allein er sieht seinen eigenen Erklärungen zufolge in Sokrates nicht den tiefen Denker, der auf die geistreichsten Männer seiner Zeit eine fast bezaubernde Anziehungskraft ausübte, sondern nur den vortrefflichen schuldlosen Mann, der ungerechter Weise zum Tode verurtheilt wurde; er verfolgt in seinen Denkwürdigkeiten mehr einen apologetischen Zweck und wie er bei der Nüchternheit seines Verstandes nicht fähig gewesen zu sein scheint, die geistige Grösse seines Meisters erschöpfend aufzufassen, so machen auch seine Schriften trotz ihrer mit Recht gerühmten gewinnenden Einfalt, Klarheit und eigenthümlichen Süssigkeit des Stils auf das unbefangene Gemüth den Eindruck, als ob er Philosophisches zum Schaden seines Gehaltes in die Sprache des gemeinen, praktischen Verstandes übertrage und herabziehe [2]).

Plato allein unter allen Sokratikern hat die Forderung des Sokrates, dass nur das durch den Begriff bestimmte Wissen und Handeln Wahrheit habe, in ihrer ganzen Tiefe begriffen und mit allseitiger Benutzung seiner Vorgänger wissenschaftlich bearbeitet; er allein unter allen Sokratikern hat für die Fortbildung der Philosophie Bedeutung und steht eben so hoch dem Inhalte seiner Schriften nach über ihnen, als durch die Form seiner Darstellung. In letzterer Beziehung hatte zugleich mit der Ausbildung der Dialektik die Wissenschaft immer mehr die Strenge ihrer Forderung geltend gemacht und das poëtische Gewand allmählich abgestreift. Aber das Band, welches bis dahin Wissenschaft und Kunst umschlungen hatte, wollte Plato, der sich in seiner Jugend selbst in der Dichtkunst versucht hatte, nicht zerreissen:

[1]) Bernhardy, Wissenschaftl. Syntax p. 21. Grundriss der griech. Litteratur I, p. 327. Plat Phädr. 266, d — 268.

[2]) Schleiermacher, über den Werth des Sokrates als Philosophen; Werke III, 2, 293; desselben: Geschichte der Philosophie p. 81.

er kleidete seine Philosophie in die dialogische Form. Diese ist keine äusserliche, zufällige Zierrath, kein Opfer persönlicher Pietät gegen Sokrates und seine Methode: zu dieser Wahl bewogen Plato Gründe, welche mit dem innersten Wesen seiner Philosophie eng zusammenhängen und im Phaedrus (p. 276) und im Symposion (p. 204—212) erörtert werden [1]. Wie aus dieser Eigenthümlichkeit die Schönheit der Platonischen Darstellung hervorgegangen ist, so nicht minder aus der Art und Weise, wie er sich einer fest abgegrenzten und streng durchgeführten Kunstsprache enthielt, wie er sich ungeachtet der bis an den Tod fortgesetzten Sorgfalt, die er dem Aeusseren seiner Schriften zugewendet haben soll [2]) doch sich wie spielend der Sprache bedient, selbst in den wichtigsten Lehren immer wieder den Ausdruck wechselt und erweitert, während wir bei Aristoteles, der mit ihm auf demselben Grund und Boden fusste, selbst auf Kosten der grammatischen Richtigkeit und Schönheit der Sprache eine philosophische Terminologie eingeführt finden, ohne deren Verständniss wir in seinen Schriften keinen Schritt vorwärts thun können. —

Die Erklärung dieser Erscheinung muss von der Thatsache ausgehen, dass in jener ächt antiken Zeit Schrift und Sprache, wie Leben und Wissenschaft, Prosa und Poësie noch nicht in seine Gegensätze auseinander gefallen war: dass sich damals noch keine allgemeine Schriftsprache gegenüber der des Volks, kein Kanzlei-Stil, kein technischer Wortkram für besondere Arten des Stils festgesetzt hatte [3]), dass ausserdem die Alten bei Abfassung ihrer Schriften mit einer gewissen Unbefangenheit verfuhren, die von einer verstandesmässigen Anlage des Ganzen, wie von diplomatischer Genauigkeit im Einzelnen gleich weit entfernt war. Zunächst aber musste bei Plato die lebendige, dramatische Form seiner Gespräche, die zu dem todten dogmatischen Vortrage anderer Philosophen in scharfem Gegensatze steht, einen strengen philosophischen Sprachgebrauch ausschliessen. Plato musste in denselben den Ton inne halten, wie er unter gebildeten Unterrednern, nicht Schulphilosophen, herrscht, gemäss dem Charakter derselben sehr oft in das Gebiet der gewöhnlichen Vorstellung herabsteigen und bei Entwickelung eines Begriffs wohl auch vom Geschäft der Weber, Tischler, Töpfer, Gerber und Schuster reden (Parm. 130, c—e): er musste — und hierin zeigt sich am glänzendsten sein grosses stilistisches Talent — zufolge der angenommenen Situation seine Personen in jeder Gattung der attischen Prosa, in mimischer, panegyrischer, dithyrambischer, mythischer und dann wieder streng logischer Rede sich unterhalten lassen. Diese Form

[1]) Zeller im angef. Werke II, 144.

[2]) Diogenes Laert. III, 37. Quintilian IX, 4,77: *Plato, diligentissimus compositionis.* — Mureti variae lect. IX, 5. XVIII, 8. Hermann im angef. W. p. 573.

[3]) Wodurch es erklärlich ist, wenn Plato und Aristophanes sprachlich zusammenstimmen: Bernhardy, griech. Litteratur I, 15, 16.

der Darstellung aber wählt er, weil es ihm nicht darum zu thun ist. ein fertiges. rein objektives Wissen darzulegen und seine eigene Ansicht mitzutheilen, sondern weil er weiss, dass Gott allein weise ist, er allein ein vollkommenes Wissen besitzt, unter den Menschen sich aber die Philosophie nie vollendet [1]; weil er deshalb nur darnach strebt, den philosophischen Trieb zu wecken, das wissenschaftliche Bewusstsein der Idee hervorzubringen und den Leser zu selbstthätiger Nacherzeugung des Gedankens zu nöthigen. Daher die scheinbare Willkür im Fortgange der Untersuchung, der Mangel an positiven Behauptungen, an festen, unzweideutigen Resultaten. — In Uebereinstimmung mit diesem pädagogischen Zweck und Charakter seiner Schriften hält sich Plato weit davon entfernt, die Philosophie als ein eigenthümliches Feld des Wissens, als eine besondere Weise des Denkens mit einer eigenen Kunstsprache anzukündigen: bei ihm erscheint die Philosophie als Liebe zum Wissen überhaupt, als die Wissenschaft schlechthin, neben welcher kein anderes gesundes Bewusstsein besteht [2]; als die Wissenschaft, welcher sich der Mensch ganz und gar und zu jeder Zeit, nicht etwa mit weltkluger Mässigung nur nebenbei und blos in der Jugend hinzugeben habe [3]. Und wie er Denken und Handeln, Leben und Wissenschaft in innigster Einigung zusammenfasst, so ist ihm dieses Wissen kein todtes, abstraktes, das allenfalls in den Dienst menschlicher Leidenschaft treten könne, sondern ein lebendiges, das gesammte Leben des Menschen beherrschendes Erkennen; dem Plato ist die Philosophie der Inbegriff aller geistigen und sittlichen Vollkommenheit des Menschen, und wie er durch praktische Lossagung vom Körper und seinen Sinnen zur Wahrheit leitet (Phaedo 65), so thut er von diesem Standpunkte aus im Staate den berühmten Ausspruch: dass er nicht eher ein Ende des menschlichen Elendes absehe, als bis Philosophen würden Könige sein oder die Könige gehörig philosophiren würden, d. h. bis das höchste Wissen mit allumfassendem Handeln sich einige [4]. — Diese festgehaltene Einheit der Theorie und Praxis, der Wissenschaft und des Lebens, die paedeutische Tendenz und dialogische Form der Platonischen Schriften erklären es im Allgemeinen, warum wir in den meisten derselben die Sprache des Lebens, nicht einer abstrakten Wissenschaft hören, eine Sprache, welche mit der Klarheit und Einfachheit des geselligen attischen Tones Bilderreichthum und Erhabenheit auf das glücklichste verbindet. — Doch dürfte es interessanter und zuverlässiger sein, Plato's Ansicht von der Sprache überhaupt und einer Kunstsprache insbesondere, wie er sie gelegentlich in seinen Schriften äussert, zusammenzustellen und mitzutheilen.

Wie Plato den Sokratischen Dialog nicht nur künstlerisch ausbildete, sondern

[1]) Phädr. 278, d. Lys. 218, 9. Parm. 134, c. Theaet. 176, b. Symp. 204. Phaedo 66, b. 82, a.
[2]) Euthyd. 288, d. Civ. II, 376, c. V, 466, c. 475, c. III, 485. b.
[3]) Gorg. 484, c. Eutyph. 306.
[4]) Civ. V, 473, b. Protag. 352, b. Eutyph. 289, b.

sich auch der Gründe für dessen Gebrauch klar bewusst war, so hatte er sich auch über das Wesen, die Entstehung und den richtigen Gebrauch der Sprache eine bestimmte Ansicht gebildet, zumal da Untersuchungen der Art schon damals häufig angestellt wurden und Veranlassung da war, den verkehrten Meinungen der oben erwähnten grammatischen Sophisten und einseitigen Sokratiker entgegen zu treten [1]. Plato nennt die Sprache ein Abbild des Gedankens (εἴδωλον τῆς διανοίας) durch die Stimme, Mittel zu gegenseitiger Verständigung und nothwendige Bedingung aller Philosophie [2]. In gelegentlicher Erörterung unterscheidet er 3 Gattungen von Buchstaben: 1) Vokale φωνόεντα; 2) stumme, ἄφωνα; 3) Mitlauter, später ἡμιφωνα genannt [3], und bei der Widerlegung der Sophisten stellt er zuerst, wie es scheint, die das Sein und Werden der Dinge bezeichnenden wichtigsten Redetheile auf: das Nennwort (τὸ ὄνομα) und das Zeitwort (τὸ ῥῆμά) [4]. Tiefer eingehend verbreitet er sich über das ganze Verhältniss der Sprache zur Erkenntniss in dem Dialoge, welchen er Cratylus genannt hat. Er richtet hier seine Polemik gegen eine verkehrte Zeitrichtung, besonders gegen die Anhänger des Protagoras, welche in der Voraussetzung einer Naturbestimmtheit der Worte in diesen an und für sich eine Quelle, einen Kanon der Erkenntniss annahmen, sich lediglich an diese hafteten und ihre philosophischen Irrthümer durch etymologische Ableitungen zu begründen suchten. Spottend ahmt er solche Spielerei in zahlreichen Beispielen nach, wissenschaftlich erörtert er die damals schon aufgeworfene Frage, ob sich die Sprache auf natürliche Angemessenheit mit den bezeichneten Dingen (φύσει) oder auf Willkür, Uebereinkunft und Gewohnheit (θέσει) gründe, statuirt keines von beiden ausschliesslich, sondern erkennt einerseits wohl den Zusammenhang der Sprache mit einer Naturnothwendigkeit, oder eine natürliche Verwandtschaft der Sprachelemente mit den Dingen an, andererseits aber sieht er darin das Walten der menschlichen Freiheit und Willkür: er erklärt die Rede für ein Produkt der Vorstellung, mit welcher übereinstimmend sie eben so wahr, als falsch sein könne: die Worte für mehr oder weniger entsprechende Abbilder des wahren Wesens der Dinge und nur wer dieses erfasst, der Philosoph oder der Dialektiker hat über Erfindung und richtigen Gebrauch der Worte ein massgebendes Urtheil, wie jeder Künstler am geeignetsten ist, die Anfertigung der ihm nöthigen Werkzeuge zu leiten (Cratyl. 388, e.). In solcher Herrschaft über die Sprache, in solcher Einheit des Erkennens und Darstellens erscheint der Philosoph besonders im Politicus und Sophistes, wo sich bei dem Geschäft der Dialektik für den neu entwickelten Begriff nicht immer ein her-

[1]) Klassen: *de grammat. graec. primordiis. Bonnae 1829. p. 16.* — Ausser den Sophisten trieben auch die Pythagoreer sprachliche Studien. Davis zu *Cic. Tuscul. I, 25.*

[2]) Theaet. 208, c. Soph. 263, e: διάνοια καὶ λόγος ταὐτόν. 260, a. Tim. 37, e.

[3]) Soph. 253, a.

[4]) Klassen a. a. O. p. 30. Soph. 261, e 262

kömmliches Wort darbietet und neue Wörter zu bilden sind [1]. Demgemäss nimmt es Plato zuweilen mit den Worten genauer und dringt auf scharfe Unterscheidung derselben (Theaet. 184, c.) und unterscheidet selbst im Thaetĕt (p. 197, b.) zwischen ἕξις und κτῆσις τῆς ἐπιστήμης und (p. 204, c. d.) zwischen πᾶν und ὅλον: im Gorgias (466, e.) zwischen βούλομαι und δοκεῖ μοι; im Philebos (34, b) zwischen μνήμη und ἀνάμνησις und tritt auch wohl dem gewöhnlichen Sprachgebrauch entgegen, wie im Staate, bei Bestimmung des Begriffs der ἐπιστήμη und der διάνοια.

Offenbar aber war es dem Plato mit solchem gelegentlichen Thun nicht rechter Ernst, da er weit häufiger und nachdrücklicher sich für das Gegentheil ausspricht, da er so eifert gegen die Schönrednerei und Wortweisheit der Sophisten und Megariker, welche die Worte nicht als Mittel, sondern als Zwecke der Wissenschaft betrachteten, aus der Vieldeutigkeit derselben Trugschlüsse zogen, statt ächter Dialektik mit leeren Wortspielen und Wortverdrehungen (σοφίζεσθαι περὶ τὸ ὄνομα Civ. VI, 509, d.) eristische Klopffechterei (ἀντιλογικὴ τέχνη, ἐρίζειν, οὐ διαλέγεσθαι Civ. VI, 454, a.) trieben, absehend von dem Gedanken und Inhalt der Rede; welche die Kunst verstanden, Jagd zu machen auf Worte (θηρεύειν ὀνόματα, ῥήματα Gorg. 489, b. 490, a.), und wenn Jemand im Ausdruck fehlte (ῥήματι ἁμάρτῃ) sich an diesen zu halten (ῥήματος ἀντέχεσθαι — Eutyph. d. 305, a. κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν Civ. V, 454, a.) und ihn so in Widersprüche zu verwickeln. (Euthydem 278, b. [2]) Vor solchem Treiben kann Plato nicht oft genug warnen. Er nennt es an der eben erwähnten Stelle des Euthydem in der Beschäftigung mit Kenntnissen nur ein Spiel, wodurch man in Betreff der Dinge selbst, wie sie sich verhalten, keine Einsicht erlange; ein Spiel, das Jünglinge und schwachköpfige Alte bewundern und treiben (Soph. 251, a.); er lässt im Theaetetus (p. 184, c.) den Sokrates die Aeusserung thun: „es mit Worten aller Art nicht so genau nehmen und sie nicht mit Spitzfindigkeit aussondern, ist meistentheils nicht unfein, sondern das Gegentheil hat etwas Unfreies und Knechtisches," und an diesen im Politicus (261, e.) von einem Weisen die Vorhersagung ergehen: er werde in spätern Jahren um so reicher sein an Einsicht, je mehr er sich hüte, es zu ernsthaft zu nehmen mit den Worten [3]). Denn da die Worte oft gegen einander aufstehen und alle der Wahrheit ähnlich sein wollen, so sei doch der schönere und sicherere Weg zur Erkenntniss der Dinge zu gelangen, dass man sich an

[1]) Polit. 261, e. 265, a, d. 267, b. 276 d. Soph. 267 und häufig sonst. Ein Verzeichniss philosophischer, von Plato vermeintlich zuerst eingeführter Kunstausdrücke giebt Diog. Laert. III, 24. Siehe darüber aber Hermann a. a. O. p. 403.

[2]) Siehe Stallbaum zu Plato's Staat V, 454.

[3]) Κἂν διαφυλάξῃς τὸ μὴ σπουδάζειν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασιν, πλουσιώτερος εἰς τὸ γῆρας ἀναφανήσει φρονήσεως.

diese selbst, d. h. an ihren Begriff halte [1]). Daraus erklärt sich die von Plato an vielen Stellen seiner Schriften geäusserte Gleichgültigkeit (ἀδιαφορία) gegen den Ausdruck, der ihm nie den Gedanken erfüllt, seine von Maximus Tyr. [2]) gepriesene τῶν ὀνομάτων ἐλευθερία. — Es fühlt sich leicht heraus, dass es ihm mit den neuen Wortbildungen im Politicus und Sophistes nicht rechter Ernst, sondern dass dies nur eine ironische Nachahmung einer philosophischen Schule seiner Zeit ist; seinen philosophischen Sprachbedarf schöpft Plato aus der Volkssprache. Wie er sich im Thaetet (166, d.) eine Widerlegung dem Worte nach verbietet (μὴ τῷ ῥήματί μου τὸ λόγον δίωκε), so will er sich selbst um Worte nicht viel kümmern (τῶν μὲν ὀνομάτων οὐδὲν ἡμῖν μελεῖ Theaet. 199, a. ἀμελῶμεν τοῦ ὀνόματος Soph. 220, d.) und im Staate bei dem philosophischen Gebrauche des Wortes: διάνοια (VII, 533, c.), sagt er, dass sich um Namen nicht diejenigen streiten, denen so Wichtiges zur Betrachtung vorliege. Diese Gleichgültigkeit zeigt sich besonders bei dem Ausdrucke der wichtigsten philosophischen Begriffe, indem er entweder selbst mehrere Benennungen zur Auswahl vorschlägt, oder die von Andern aufgestellten sich gefallen zu lassen erklärt, wenn sie auch weniger zierlich sind, als vielmehr den Begriff umfassend (Soph. 277, b.). So bezeichnet er im Protagoras (p. 358, a.), unwillig über den Prodicus, den Meister in ausgeklügelten, subtilen Wortunterschieden, das Angenehme mit den Worten: „εἴτε ἡδὺ εἴτε τερπνὸν λέγεις, εἴτε χαρτὸν εἴτε ὁπόθεν καὶ ὅπως χαίρεις τὰ τοιαῦτα ὀνομάζων. Im Theaetet (p. 184, c.) heisst es von der Seele, welche alle Wahrnehmungen in sich vereinigt, dass diese gehen: „εἴς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν. Im Timaeus (p. 28, b.) zur Bezeichnung des Himmels oder Weltalls: ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτε ὀνομαζόμενος μάλιστ' ἂν δέξαιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὠνομάσθω." Im Phaedrus (p. 266, b.) giebt er denen, welche sich auf die rechte Weise der Begriffsentwickelung verstehen, den Namen Dialektiker, äussert aber zugleich seine Gleichgültigkeit gegen diesen Namen mit den Worten: εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε; und auch die wichtige Lehre, dass alle irdischen Dinge nur Abbilder der Ideen sind und zwar dies durch Theilnahme an denselben, hüllt er nicht in eine feststehende Terminologie ein, indem er im Parmenides (p. 133, c.) sagt: τὰ παρ' ἡμῖν εἴτε ὁμοιώματα εἴτε ὅπῃ δή τις αὐτὰ τίθεται und den Begriff der Theilnahme im Phaedo (p. 100, d.) mit den Worten bezeichnet: εἴτε παρουσία, εἴτε κοινωνία, εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη. οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι [3]). Die Weisheit der Sophisten beruhte auf den Worten, die des Plato auf den Gedanken. Darum dringt dieser allenthalben um so strenger darauf, sich über den Gegenstand selbst durch Er-

[1]) Cratyl. 438, d. 439, a.

[2]) Dissertat. XXVII, 4: ἐγὼ γάρ τοι τά τε ἄλλα, καὶ ἐν τῇ τῶν ὀνομάτων ἐλευθερίᾳ πείθομαι Πλάτωνι.

[3]) Siehe Stallbaum zur ersten und Wyttenbach zur zweiten Stelle.

klärung zu verständigen; mehr darüber als über den Namen desselben sei sich zu einigen [1]), und da es für das Grösste und Wichtigste kein handgreifliches Bild, keinen adäquaten Ausdruck gebe, müsse man Erklärung von Allem geben und auffassen (*λόγον δοῦναι καὶ δέξασθαι, λαμβάνειν*), das sei das Geschäft der Philosophie [2]); selbst wenn auch dadurch die Rede weitläuftiger werde und scheinbar in Geschwätz und Zungendrescherei ausarte (*ἀδολεσχία, μακρολογία* [3]).

Wenn sich also bei Plato eine durch alle Schriften gleichmässig durchgeführte philosophische Terminologie nicht findet, sondern er in dieser Hinsicht so wenige Bestimmtheit besitzt, dass im Alterthum sogar darüber geklagt wurde (Stob. Ecl. Eth. p. 82) und seine Sprache im Einklange steht mit der gebildeten Volkssprache, so ist dies nicht einer gewissen Unreife seines Systems, nicht einer Unbeholfenheit des angeblich zu jener Zeit noch nicht entwickelten philosophischen Ausdruckes, nicht einer Bequemlichkeit der Rede, wie Ritter (Gesch. d. Phil. II, 422) meint, beizumessen, sondern einer wohl durchdachten Absicht und der innersten philosophischen Gesinnung des Mannes. Aus demselben Grunde, aus welchem er sich in seinen Darstellungen vor positiven Behauptungen, wörtlich ausgesprochenen Resultaten der Untersuchung, vor allem dogmatischen Versichern hütet; aus demselben steht er auch ab von dem Gebrauch fester philosophischer Formeln, neu geschaffener, der Sprache oft aufgedrungener und durch weiteren Gebrauch bald ausgehöhlter oder missverstandener Kunstausdrücke. Nicht an seine Worte soll sich der Leser halten, sondern an seine Gedanken und diese selbstthätig in sich nacherzeugen. Ist er dessen nicht fähig, so soll er auch nicht mit den Worten statt der Weisheit den Dünkel derselben aus ihm schöpfen, sich und seinen Unverstand nicht schützen mit einem *αὐτὸς ἔφα*, nicht schwören können auf die Worte des Meisters. Dies scheint Diogenes Laertius (III, 63) andeuten zu wollen mit den Worten: *ὀνόμασι δὲ κέχρηται ποικίλοις πρὸς τὸ μὴ εὐσύνοπτον εἶναι τοῖς ἀμαθέσι τὴν πραγματείαν.* — Es ist zwar nicht in Abrede zu stellen, dass Plato, der eine lange Reihe von Jahren den Griffel führte, wie er allmählich die phantasiereiche, dramatische Form der objektiv wissenschaftlichen Darstellung opferte, in demselben Grade das Bedürfniss einer philosophischen Kunstsprache fühlte und eine solche hin und wieder nicht ohne Scheu vor der Volkssprache und den grammatischen Gesetzen derselben einzuführen versuchte, aber auch dann selbst nach ausdrücklicher Feststellung eines solchen Sprachgebrauchs hält er sich nicht ängstlich in demselben und durch keine Rücksicht lässt er sich den allgemeinen Reichthum der griechischen Sprache beschränken und seinem in die Anschauung des Ewigen versenkten Geiste die Fesseln eines starren Formalismus anlegen.

1) Soph. 218, c. Theaet. 254, c. Phaedr. 237, b.
2) Polit. 286, a. Civ. IV, 401, d. VII, 534, b. 531, e.
3) Polit. 287, a. Parm. 135, d.

Diese Mannigfaltigkeit des Ausdrucks, den Mangel einer stehenden Terminologie will ich noch an einigen Hauptbegriffen der Platonischen Philosophie nachweisen. — Bekanntlich vereinigt sie zu einem harmonischen Ganzen drei früher vereinzelte Stücke: 1) die Dialektik oder die Lehre von der Idee: 2) die Ethik oder die Lehre von der Darstellung der Idee im Handeln; 3) die Physik oder die Lehre von der Darstellung der Idee in der Natur. So stellt Plato diese Theile nirgends auf, nur für den ersteren, die Dialektik, hat er einen besonderen originellen Namen: *τέχνη διαλεκτική* Phaedr. 276, e; *ἡ διαλεκτικὴ ἐπιστήμη* Soph. 253, d; *η τῶν λόγων μέθοδος* Soph. 227, a; *ἡ μέθοδος του κατ' εἴδη δυνατὸν εἶναι διαιρεῖν* Pol. 286, d; *ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος* Civ. VII, 531; — *πορεία* Civ. VII, 532, b; *ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις* Civ. VI, 511, b; Phil. 58, a; Parm. 135, b; oder schlechthin *ἡ διαλεκτική* Civ. VII, 534, e, oder *τὸ διαλεκτικόν* Soph. 253, e. Sie ist eigentlich die Kunst des richtigen Denkens und Redens, der Entwickelung der Begriffe durch bündiges Fragen und Antworten, die ebenso dem *μακρὸς λόγος*, der *δημηγορία*, wie der *ἐριστική* der Sophisten entgegensteht (Protag. 329, b. 336, b. Gorg. 482, c. 519, d. Cratyl. 390, c. Civ. V, 454, a.); dann in weiterem Umfange die Kunst der logischen Begriffsbildung und Eintheilung, die streng wissenschaftliche Methode der Untersuchung mit Beibehaltung jener ursprünglichen Form (Civ. VII, 534, c.), welche allein die rechte Weise ist *φυτεύειν τε καὶ σπείρειν μετ' ἐπιστήμης λόγους* (Phaedr. 276, e.), eine Gabe der Götter an die Menschen, das wahre Feuer des Prometheus (Phil. 16, c.), die Wissenschaft freier, wahrhaft philosophirender Menschen (Soph. 253, e.), die Vorsteherin und Lenkerin aller andern Wissenschaften und ihr Schlussstein (*θριγκὸς τῶν μαθημάτων* Civ. VII, 534, e. Phil. 58, a. Theaet. 176, c.). — Die Dialektik hat aber zum Gegenstande die Begriffe, welche allein das wahrhaft Seiende, das Wesen der Dinge zum Inhalte haben. Denn von den zwei Welten, die Plato unterscheidet, der sichtbaren oder sinnlichen (*τὸ ὁρατόν, τὸ δοξαστόν, τὸ γιγνόμενον ἀεί, τὰ πολλά, τὸ μὴ ὄν.* Tim. 27, d. Civ. VI, 509, 534) und der unsichtbaren oder der des Gedankens (*τὸ νοητόν, ἀειδές, τὸ ὄν*) ist jene aufzufassen durch wandelbare Meinung und Vorstellung, diese durch wahres Erkennen, reines Denken, wenn es sich wendet auf die von aller sinnlichen Form und jeder Voraussetzung freien und reinen Begriffe, denen allein wahre Realität zukommt, und ohne die weder ein wahres Sein, noch ein wahres Erkennen möglich ist. Sie machen eine von der Erscheinungswelt gesonderte, für sich seiende, unveränderliche, gestalt-, farb- und körperlose, nur denkbare Wesenheit aus: *τὸ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν* Tim. 27, a: *ἡ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχουσα οὐσία* Tim. 35, a; *τὸ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχον* Civ. VI, 484, b; *τό αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτου μονοειδὲς ἀεὶ ὄν* Symp. 211, a; *οὐσία αὐτὴ καθ' αὑτήν* Parm. 135, a; — *τὸ εἰλικρινῶς ὄν* Civ. V, 477, a; *τὸ νοητόν τε καὶ ἀειδές* Phaedo 83, b, oder schlechthin *ἡ οὐσία, τὸ ὄν* Civ. VI, 508, d. Phaedo 65. c im Gegensatze zu der im steten Werden begriffenen Erscheinungswelt (*γέ-*

νεσις). Dieses Eine, Beharrliche, sich selbst Gleiche in der Mannigfaltigkeit, das vielem Gleichnamigen Gemeinsame (Civ. X, 596, a.), sei es Erhabenes oder Gemeines (Arist. Met. XII, 3. 1070. *εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει*), nennt Plato einfach: *το κοινόν* Theaet. 185, b. 187, d, oder: *τὸ ἁπλοῦν*, *μονοειδές*, *καθαρόν*, *εἰλικρινές* Phaedo 78, d. *ἑνάδες* oder *μονάδες* Phil. 15, a., oder inwiefern diesen Begriffen allein ein wahres, selbstständiges Sein zukommt, mit dem zu dem Substantiv gefügten Pronomen: *αὐτός* oder dem Zeitworte *ἔστι*, z. B. *ἅπαντα*, *οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο*, *ὃ ἔστι* Phaedo 75, c; *ὃ ἔστι κλίνη* Civ. X, 597. a; *ὃ ἔστιν ἀνόμοιον*, *ἕν* Parm. 129, e; *αὐτὸ τὸ καλόν* Civ. VI, 493, e; *αὐτὸ τὸ ἕν* Parm. 143, a; *αὐτό*, *ὃ ἔστιν* Phaedo 75, b, d. — Inwiefern der Gedanke der absolute Zweck und die Ursache aller Dinge ist, bezeichnet Plato die Idee, wenn auch seltener, mit dem Worte *αἰτία*, *ἀρχή* Soph. 247, d; Phileb. 30, c; und die Idee des Guten ist die oberste Ursache alles Seins und Erkennens Civ. V, 507 seq. Inwiefern aber der göttliche Verstand auf diese Ideen als Urbilder hinblickend die Welt geschaffen hat, heissen sie *παραδείγματα* für alles Geschaffene (*ὁμοιώματα*) Tim. 28, a; Civ. X, 596, a; Parm. 132, c. Am häufigsten aber findet sich das für sich Seiende, Allgemeine mit den Namen: *εἶδος* und *ἰδέα* ausgedrückt. Es wäre zu weitläuftig, die von alten und neueren Erklärern des Plato, von Philosophen und Geschichtschreibern der Philosophie seit Seneca aufgestellten Erklärungen und Unterscheidungen beider Worte mitzutheilen. Ein Theil derselben ist der Ansicht, dass Plato im Gebrauch derselben keinen Unterschied mache [1]; ein anderer vereinigt sich im Allgemeinen darüber, dass Plato, wenn nicht immer, so doch an manchen Stellen den Unterschied mache, dass *εἶδος* die Einheit des Begriffes, das wahre, reale Sein der Dinge (*notio universa, species per se ipsa et in se absoluta, genus rei in se spectatum*); *ἰδέα* hingegen mehr das Urbild (*παράδειγμα*) bezeichne (*species menti obiecta, ad veram naturam mentemque hominis comparata, qualem et animo intuemur vel in ipsa rerum natura expressam efformatamque cernimus.* — Stallbaum [2]).

Beide Worte von demselben Ursprunge abstammend bezeichnen auch bei Plato nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche: Form, Gestalt, die in die Augen fallende Aussenseite eines Dinges, z. B. *τὴν ἰδέαν πάνυ καλός* Protag. 315, e; *τό γε εἶδος, ὅμοιος εἶ τούτοις* Symp. 215, b. In geistiger Beziehung drücken beide das durch das Denken erfassbare Wesen der Dinge aus, je nachdem es objektiv oder subjektiv angeschaut wird, wie ja die *ἀλήθεια* selbst sowohl das wahre Wesen der Dinge;

[1]) Wyttenbach z. Phaedo p. 102, A. Creuzer *ad Plotin d. pulchr.* p. 169. Brandis. Gesch. d. Phil. II, 231. Zeller Gesch. d. gr. Phil. II, 203. „sowohl Plato als Aristoteles gebrauchen beide Ausdrücke als durchaus gleichbedeutend.“ Diog. Laert. III, 63 und so Schleiermacher und Schneider in ihren Uebersetzungen.

[2]) Seneca epist. 58, § 15, Ast ad Phaedr. c. 25. Heindorf ad Parmen. 132, a. Schleiermacher Gesch. der Phil. I, p. 104. Richter de Ideis. p. 28. Stallbaum ad Parm. 129, a. 132, c.

wie die Wahrheit der Erkenntniss bezeichnet. In herkömmlicher Weise [1]) braucht Plato das Wort: *εἶδος* für Art und Gattung, ohne den später eingetretenen subtilen Unterschied zwischen beiden Worten zu machen, gleichgeltend mit *γένος* [2]). An den Hauptstellen, an denen er von seiner Ideenlehre handelt, wendet er dies Wort öfter in mehrfacher, als einfacher Zahl mit aller Bestimmtheit an und bezeichnet damit die durch Vernunft und Vernunftschlüsse zu erfassenden objektiven Begriffe (*νοούμενα, νοητὰ εἴδη* [3]), welche Gegenstand sind der Dialektik und aller wahren Erkenntniss. Mehr von seiner sinnlichen Natur hat das Wort *ἰδέα*, Bild, Anschauung, Ideal *(cogitata forma, species)* erhalten, das, wie es scheint, Plato in die Philosophie eingeführt hat. Der Begriff erscheint als eine im Geiste des Menschen liegende Substanz, in dessen Anschauung der Philosoph versenkt ist: der Begriff, die Einheit in der Mannigfaltigkeit, nimmt eine Gestalt an, die das Auge der Seele betrachtet (*τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα* Civ. VII, 533, d; *καθορᾷ, σκοπεῖ, θεᾶται, βλέπει, θεωρεῖ, θεατῇ χρῆται νῷ*). Das Erkennen ist dem Plato ein geistiges Anschauen, und diesem entspricht das Wort *ἰδέα* [4]). Sie tritt als Einheit in der Mannigfaltigkeit dem Blicke des Forschers entgegen; *μία ἰδέα ἐπὶ πάντα ἰδόντι* Parm. 132, a; auf dieses Urbild muss der Philosoph vielfach Zerstreutes beziehen, *εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα* Phaedr. 265, d; auf ein solches schaut der Künstler bei der Fertigung eines Werkes; *εἰς ἰδέαν βλέπων* Civ. X. 596, a; *εἰς ἐκείνην (τὴν ἰδέαν) ἀποβλέπει καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι* Eutyph. 6, d; die höchste Idee, die des Guten, ist schwer zu schauen, *μόγις ὁρᾶσθαι* Civ. VII, 517, c. Und da die Dialektik das doppelte Geschäft hat, erstlich das in der Erscheinungswelt vielfach Zerstreute in ein Gesammtwesen zusammenzufassen, durch Aufsteigen vom Einzelnen den allgemeinsten Begriff zu gewinnen, welchen Weg von unten nach oben am klarsten die Diotime im Symposion nachweiset, und zweitens diesen allgemeinen Begriff nach Arten oder untergeordneten Begriffen einzutheilen und so zu prüfen (*κατ' εἴδη διαιρεῖσθαι, τέμνειν, κατὰ γένη διακρίνειν*, nie *κατ' ἰδέας*); so scheint jener Einheit das Wort *ἰδέα* zu entsprechen, wie die höchste Einheit, welche allem Sein und Erkennen Wahrheit verleiht, die *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* ist und desshalb dasselbe meist im Singular oder mit zugefügtem *μία* vorzukommen [5]); jenem andern Geschäft der Einthei-

[1]) Soph. 248, a. Damals gab es schon *φίλοι τῶν εἰδῶν*, c. Phaedr. 249, b, und andere gleichzeitige Schulen mochten bereits eine Ideenlehre aufgestellt haben. Hermann a. a. O. p. 665.

[2]) Parm. 129, c. Soph. 253, e; 255, a; 267, d. Tim. 51, b.

[3]) Civ. V. 476, a; VI, 511, b. c; X, 596, a. Parm. 128, a; 119, e; 121, a.

[4]) Phaedr. 247, c; 249, d. Phaedo 72, b. Symp. 211, d. Civ. V, 457. *τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονες.* VI, 504, e; 511, c; 518, c; 582, c: *ἡ τοῦ ὄντος θέα* 486 e: *ἡ τοῦ ὄντος ἰδέα.*

[5]) Phadr. 273, e; 265, d. Parm. 132, a. Phil. 16, d: 64 e: Theaet. 184, d: 204, a; 205, c. d. Pol. 308, c. Euthyd. 5, d.; 6, d. Soph. 205, d.

lung das Wort: εἴδη. Da Plato jenen ersteren Moment in seiner Dialektik sehr hervorhebt (ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός Civ. VII, 537, c.), so haben sich mit Recht seine Erklärer daran gehalten und seine Ideenlehre darnach genannt [1]), und da diese allgemeine Begriffsbestimmung meistentheils nur eine vorläufige ist, welche erst an den Eintheilungen geprüft wird, so kann man immerhin unter ἰδέα mit Schleiermacher die Urbilder verstehen, die als allgemeine Erkenntnisse unbewusst in uns liegen oder nach Plato aus einem früheren Leben in das gegenwärtige übergetragen worden sind. (Phaedr. 249, e. Eutyph. 6, e.). Die häufigen Stellen aber, in denen Plato εἶδος in der Einzahl braucht und ἰδέα in der Mehrzahl, beweisen, dass Plato sich auch an diesen aufgestellten Unterschied nicht immer streng bindet, so dass beide ohne bedeutende Sinnesveränderung zuweilen verwechselt werden können [2]).

Im Gegensatze zu den Ideen, in denen alle Wahrheit und Wirklichkeit liegt, hat das Sinnliche keine für sich bestehende Realität, es ist nur ein Schatten und Zerrbild des reinen Seins, es kommt ihm nur ein zeitweiliges Sein zu vermöge der Theilnahme an den Ideen. Nach der Weise, wie Aristoteles (Metaphys. I, 6) uns von dieser Lehre Bericht erstattet, könnte man annehmen, Plato habe in diesem Falle das Wort μέθεξις als eine vox propria gebraucht, statt der: μίμησις der Pythagoreer, um einen alten Gedanken in ein neues Gewand zu hüllen [3]); allein er beweist auch hier seine Gleichgültigkeit gegen einen Kunstausdruck, indem er statt des Wortes μέθεξις (Soph. 256, a. 257. Parm. 151, e) in der oben erwähnten Stelle des Phaedo (100, d.) die Worte: παρουσία oder κοινωνία braucht und gradezu erklärt, auch auf diesen gar nicht bestehen zu wollen, wie er auch im Parmenides 129, a. b; 130, e; 132, c; 140, c; Phaedo 102 in diesem Sinne: μετέχειν, μεταλαμβάνειν und dergleichen anwendet.

Die Aufgabe der Dialektik besteht aber darin, den einen allgemeinsten Begriff des Gegenstandes aufzusuchen und dann von diesem auf rein begrifflichem Wege durch die ganze Reihe der logischen Mittelglieder bis zum untersten Begriffe herabzusteigen (Phil. 16, c. Civ. VI, 511, b.). Plato bekennt sich als Liebhaber dieses Verfahrens um im Stande zu sein zu reden und vernünftig zu denken (Phaedr. 266, b.) und führt an dieser Stelle zwei ganz geeignete Kunstausdrücke an für den Weg nach oben: συναγωγή, für den nach unten: διαίρεσις, macht aber davon

1) Wyttenbach z. Phaed. 102, a. Cic. Top. 7. Orat. 3: *has rerum formas appellat ideas ille non intelligendi solum, sed etiam dicendi gravissimus auctor.*

2) S. Parm. 132, d: 135, a. Theaet. 148, d; 204. Civ. X, 596, a. b. Eutyph. 6, d. e., wie ἀγαθοῦ εἶδος Parm. 130, b heisst, was im Staate ἀγαθοῦ ἰδέα.

3) Trendelenburg: Platonis de Ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata p. 36, meint ebenfalls: *hanc μεθέξεως vocem in hac re apud Platonem proprium habere domicilium.*

ausser Soph. **235**, a; **266**, a, meines Wissens keinen weiteren und stehenderen Gebrauch. Die Vereinigung des Mannigfaltigen unter einen Begriff drückt er aus mit: *εἰς ἓν ξυναιρεῖσθαι* Phaedr. **249**, b; *ἄγειν εἰς μίαν ἰδέαν* Phaedr. **265**, e; *περιλαμβάνειν μιᾷ ἰδέᾳ* **273**, e; *εἰς ἓν συναγαγεῖν* oder *κατ' εἴδη ξυναρυθμεῖσθαι* Phil. **23**, b; *κατ' ἰδέαν μίαν τιθέναι* Civ. VI, 507, b. Das Eintheilen der Begriffe nennt er: *κατ' εἴδη τέμνειν, διαιρεῖσθαι, διαιρεῖν* Phaedr. **265**, e; **273**, e; Pol. **276**, **302**, c. d.; *κατὰ γένη διαιρεῖσθαι* oder *διακρίνειν κατὰ γένος* Soph. **253**, d. e: *σχίζειν* Soph. **264**, c; *διαλαμβάνειν* Pol. **261**, a. b; *κατ' εἴδη διιστάναι* Phil. **23**, b; *διανέμειν* Pol. **266**, e. und empfiehlt bei dieser Methode, da jeder abgeschnittene Theil wieder ein *γένος* oder eine *ἰδέα* bilden müsse, meist zweitheilig zu schneiden (*τέμνειν*), nicht zu schnitzeln (*λεπτουργεῖν*) Pol. **262**, b und den allgemeinen Begriff nach seinen natürlichen Gelenken (*καθ' ἄρθρα, ᾗ πέφυκε*) zu zertheilen, nicht nach Art eines schlechten Koches zu zerreissen (*καταγνύναι*) Phaedr. **265**, e.

Auf diesem Wege der Forschung gelangt der Mensch auf die höchste Stufe der Entwickelung, zu wahrer Erkenntniss und Tugend. Denn der sinnlichen und übersinnlichen Welt entsprechen zwei Vermögen der Seele; das vernunftlose (*τὸ ἀλογιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν*) zerfällt aber in einen edleren und unedleren Theil, 1) den Muth, den affektvollen Willen oder das Eiferartige (*τὸ θυμοειδές* Civ. IX, 571, e; und 2) in die sinnliche, auf das Begehrliche gerichtete Empfindung (*τὸ ἐπιθυμητικόν*). Beides ist dem höheren Vermögen der Seele, das im Haupte seinen Sitz hat und durch Dialektik entwickelt wird, untergeordnet: ihm schreibt Plato zu das *φρονεῖν, σωφρονεῖν, νοεῖν, μεμνῆσθαι, εἰδέναι, λογίζεσθαι* u. s. w. und wechselt bei der Bezeichnung desselben mit den Namen *νοῦς, νόησις, φρόνησις, ἐπιστήμη, λόγος, λογισμός, τὸ λογιστικόν, σοφία, γνῶσις, γνώμη, διάνοια*. Zur Sichtung dieser Ausdrücke scheint behülflich die Stufenleiter menschlicher Erkenntnisse, welche Plato an zwei ausdrücklich auf einander bezogenen, aber nicht ganz übereinstimmenden Stellen im Staate (VI, 511, b; VII, 533, d.) aufstellt, obgleich man sich hüten muss, auf solche Aufzählungen, wie z. B. die der Güter im Philebos, wie in Civ. IX, 587, Phaedr. 348, d. grossen Werth zu legen:

VI, 511, b:		VII, 533, d:	
νόησις, διάνοια	*τοῦ νοητοῦ* oder *γνωστοῦ*.	*ἐπιστήμη, διάνοια*	*οὐσίας*.
πίστις, εἰκασία	*τοῦ ὁρατοῦ* oder *δοξαστοῦ*.	*πίστις, εἰκασία*	*γενέσεως*.

Die *νόησις*, welche sonst: das Bemerken, das Verstehen im Allgemeinen bezeichnet, erscheint hier an der obersten Stelle menschlicher Erkenntniss als die

Aeusserung des νοῦς, als Vernunftthätigkeit. Nach Anaxagoras Vorgange lehrte auch Plato, dass die Welt nicht ein Zufall, sondern eine höhere Weisheit und Einsicht geschaffen habe und regiere (Phaedo. 97, b. Cratyl. 413, c.); diesen göttlichen Geist, die absolute Intelligenz, das höchste Princip aller Dinge nennt er νοῦς (ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς Phileb. 28, c.). — Davon ist ein kleiner Theil dem Menschengeschlechte verliehen worden, der nirgend anders als in der Seele wohnt und diese erst zum Geiste macht; der sie ebenso, wie das ganze Weltall lenkt und regiert [1]). Darin liegt der Quell aller Wahrheit; Wissenschaft und Erkenntniss ist mit ihm gleichgeltend oder das Wesen des menschlichen Geistes und der Ideen ist ganz dasselbe [2]). Um dies Vermögen auszubilden (νοῦν σχεῖν, κτήσασθαι), wendet es der Philosoph auf Betrachtung der absolut wahren Begriffe [3]), die eben nur durch den νοῦς, das Vermögen der Ideen erfasst werden können; daher: τὰ νοούμενα, εἴδη νοητά, τὸ κατὰ ταὐτὸν ἔχον εἶδος, ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν Tim. 52, a. τὸ νοήσει περιληπτόν Tim. 28, a; 51, d. e. So erscheint die νόησις als das höchste Vermögen der Seele, welches auf dialektischem Wege ohne Voraussetzung zur Erkenntniss des Unbedingten gelangt. —

Die zweite Gattung des Erkennbaren (τοῦ νοητοῦ) weist Plato der διάνοια zu, welches Wort im gewöhnlichen Sprachgebrauch: Gedanke, Absicht, Sinn, Gesinnung, das Denken im Allgemeinen bezeichnet, welches entweder zur Erkenntniss (γνώμη, ἐπιστήμη, σοφία) sich entwickelt, oder unbestimmte Meinung (δόξα) bleibt [4]), das ebenso dem Körper und seiner Empfindung wie der Rede gegenüber steht und erst durch Erkenntniss der Ideen in das rechte Gleis gelenkt wird [5]). An unserer Stelle legt Plato diesem Worte eine besondere philosophische Bedeutung unter, stellt es ausdrücklich (Civ. VI, 511, d.) dem νοῦς gegenüber, so dass es den Verstand im engeren Sinne, das vom Sinnlichen ausgehende, an gewisse dogmatische Voraussetzungen gebundene reflektirende Denken des Mathematikers bezeichnet, welches in der Mitte steht zwischen der Wissenschaft der Idee und der Vorstellung, wie ja

[1]) Tim. 30, b. νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστάς — 46, e; 61, e. Phil. 20, c. Phaedr. 247, c. ψυχῆς κυβερνήτης νοῦς.

[2]) Phil. 65, c: νοῦς ταὐτὸν καὶ ἀλήθεια. Tim. 51, c: νοῦς καὶ δόξα ἀληθὴς ἐστὸν δύο γένη. Civ. VI, 490, b: νοῦς καὶ ἀλήθεια. Phaedo 82, a. Tim. 37, c; 46, d; 51, e. immer: μετὰ ἀληθοῦς λόγου.

[3]) Parm. 136, e. Soph. 227, a. durch Dialektik erlangt man den νοῦς.

[4]) Soph. 263, d. ist es die innere stille Rede der Seele mit sich selbst. Theaet. 170, b: 195, c: ἀληθὴς διάνοια = σοφία. Civ. III, 412, e.

[5]) Civ. II, 371, d; III, 395, b. Tim. 88, a. Soph. 250, c; 260, c Parm. 135, d.

auch die Zahlen und die mathematischen Gesetze in der Mitte stehen zwischen der Idee und der sinnlichen Erscheinung. Daher er (533, d.) diesen Namen ἐναργέστερον nennt ἢ δόξης, ἀμυδρότερον δὲ ἐπιστήμης. Aber viele Stellen des Staates und des Timäus, die Ast in seinem Wörterbuche verzeichnet hat, beweisen, dass Plato selbst diesen philosophischen Gebrauch des Wortes διάνοια nicht durchgeführt hat, wie er auch an dem gedachten Orte erinnert, dass der Name nichts in einer so wichtigen Untersuchung zur Sache thue.

In der zweiten Reihenfolge hat Plato mehr die Gegenstände der Erkenntniss, als die Beschaffenheit der letzteren im Auge, und statt der νόησις, die er hier wieder im weiteren Sinne nimmt, räumt er der ἐπιστήμη die höchste Stelle menschlicher Erkenntniss ein, welcher Name sonst διὰ τὸ ἔθος (Civ. VII, 533, d.) auch anderen Wissenschaften und namentlich der Mathematik zukommt, hier aber das Erzeugniss des νοῦς bezeichnet, mit dem er häufig verbunden zu finden ist (Tim. 46, d; 37 b. Phaedr. 247, d. Soph. 249, c. Phil. 21, d; 28, a. c; 55, c; 59, b; 66, a. Cratyl. 411, a. Der Inhalt dieser ἐπιστήμη ist das Ewige, Unveränderliche; sie erhält ihre Vollendung durch die Idee des Guten (Civ. V, 477, b; VI, 508 e) und wie das Sein dem Werden, so steht sie der sinnlichen Empfindung αἴσθησις Parm. 142, a) und der wandelbaren Meinung (δόξα Civ. V, 477, e. Menon 88, a; 98, a.) entgegen. Diese niedere Art der Erkenntniss, die Vorstellung und Meinung, das am Sinnlichen haftende Bewusstsein, τὸ δοξαστόν, ἡ δόξα, welches schon die Eleaten der ἀλήθεια und ἐπιστήμη gegenüberstellten, theilt hier Plato der Symmetrie wegen, wie es scheint, 1) in die εἰκασία, Wahrscheinlichkeit, Vermuthung, Vorstellung blosser Bilder, welche zum Gegenstande hat die σκιάς, φαντάσματα, μιμήματα, εἴδωλα — und 2) in die πίστις, das unmittelbare sinnliche Bewusstsein, Vorstellung wirklicher Dinge, welches Erkennen sich zur Wahrheit verhält, wie das Werden zum Sein. Tim. 29, c.

Der Vernunft (νοῦς) oder dem Vermögen der Ideen scheint untergeordnet und als Werkzeug beigegeben der λόγος, wie die αἴσθησις Mittel ist des niederen Erkenntnissvermögens (ἐπιθυμία). Der Begriff desselben ergiebt sich aus der in den alten Sprachen festgehaltenen Einheit des Denkens und Redens, und wie die Dialektik zugleich richtig denken und reden lehrt, so bezeichnet auch λόγος das Wort oder die Rede zugleich mit seinem Inhalte, das Gespräch der Seele mit sich und Andern, das Nachdenken, Ueberlegen, Abwägen, Berechnen. Wenn der νοῦς göttlicher Natur, der Freiheit theilhaftig ist und ohne Irrthum, steht der λόγος als mehr menschlicher Natur unter dem Gesetze der Nothwendigkeit, Zweckmässigkeit und Consequenz (Civ. IX, 587: πλεῖστον λόγου ἀφίσταται ὅπερ νόμου τε καὶ τάξεως), und wenn er diesem entspricht, heisst er ὀρθός, ἀληθής, δίκαιος. Als solches Vermögen verständiger Ueberlegung, die erst mit den Jahren kommt (Civ. III.

402, a), ist es sich in allem Thun seines Grundes bewusst, berechnet Vortheil und Nachtheil, zügelt die Gewalt der Leidenschaft und des Schmerzes und verbündet sich mit Schaam und Besonnenheit [1]). In diesem Sinne steht dies **Denken** (τὸ λογιστικόν) im Staate dem vernunftlosen, blinden Begehrungs-Vermögen (τῷ ἀλογίστῳ τε καὶ ἐπιθυμητικῷ) gegenüber. — Als theoretisches Vermögen, welches das Einzelne auf ein Allgemeines, auf einen Zweck bezieht und zwischen dem νοῦς und der sinnlichen Erscheinung vermittelt, ist es besonders dem Philosophen nothwendig, um das Wesen der Dinge damit zu erfassen, das immer μετὰ ἀληθοῦς λόγου (Tim. 51, d.), οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει (Civ. VI, 511, b.), ὃ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, Tim. 28, a; der Philosoph διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾷ Civ. VII, 532, a. So entwickelt der λόγος Vernunft und Wissenschaft (νοῦν ἐπιστήμην τε Tim. 37, c, mit welchen Namen er oft vereint zu finden ist: Phaedo 73. a. Soph. 265, c; Civ. IX, 582, e; 586, d.

Schärfer bestimmt als das reflektirende und folgernde Denkvermögen, als das reine, durch Affekte ungetrübte (Civ. IV, 431), für sich seiende Denken des Philosophen erscheint der: λογισμός, eine vox propria in diesem Sinne, so wie das λογίζεσθαι, nicht sehr verschieden von νοεῖν und φρονεῖν, recht eigentlich Sache des Philosophen ist (Phaedo 65, c; 84, a). Wie er dem Leibe nach durch die sinnliche Empfindung am Werden Theil hat, so διὰ λογισμοῦ oder τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ am Wesen der Dinge (Phaedo 79, a. Soph. 248, b). Nur darauf richtet er seinen Sinn vermittelst dieses Vermögens (τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προκείμενος ἰδέᾳ Soph. 254, a), nur diesem Vermögen gehorcht seine Seele (ψυχὴ ἀνδρὸς φιλοσόφου ἑπομένη τῷ λογισμῷ Phaedo 84, a); mit diesem Vermögen sucht er die Einheit in der Mannigfaltigkeit (Phaedr. 249, c) und wahre Meinungen befestigt er in der Seele durch Aufsuchung des allgemeinen Grundes (αἰτίας λογισμῷ Menon. 97, e), daher τὰ λογισμῷ λαμβανόμενα Parm. 129, e = τὰ ὄντως ὄντα = ἅ τις ἂν λόγῳ λάβοι ebend. 135, e.

Auf jener höchsten Stufe menschlicher Erkenntniss gelangt der Mensch zugleich in den Besitz der philosophischen **Tugend**, welche Plato allgemein: φρόνησις oder dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nachgebend: σοφία genannt hat [2]). Diese Tugend erscheint als eine Wissenschaft, eine Erkenntniss, ἀληθὴς διάνοια Theaet. 170 b; γνῶσις Theaet. 176; ἐπιστήμη Civ. IV, 443, c, die sich in prakti-

[1]) Civ. IV, 439, d; 140, d. Protag. 324, b. Phaedr. 256, a. Soph. 228, b; 238, a.

[2]) Soph, 246. Menon 98. c. Civ. IV, 433, b; VII, 518, a: ἡ τοῦ φρονῆσαι ἀρετή = σοφία. Protag. 329, e. Die σοφία schreibt Plato sonst nur den Göttern und ironisch den Sophisten und Naturforschern zu: Phaedr. 278, d. Civ. I, 339, e. Soph. 233, b. Phaedo 96, a.

scher Thätigkeit äussert: sie besteht in der innigsten Uebereinstimmung des Erkennens und Handelns. Denn sein Moral-Prinzip, dass der Mensch nach Gottähnlichkeit streben soll, fasst Plato in die Worte zusammen: δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι Theaet. 176, b; wenn Einsicht ohne Tugend nur List ist (πανουργία Menex. 147, e), so ist Tugend ohne Einsicht, die aus blosser Neigung und frommen Gefühlen hervorgeht, ein blosses Schattenbild, unfrei und niedrig (Theaet. 176, c.); die φρόνησις allein ist die rechte Münze, wofür alles Andere ausgetauscht zu werden verdient. (Menon. 88, c. Phaedo 69, b.) Sie ist das Grundelement aller Tugend und mag sie auch im Staate unter dem Namen σοφία als eine der vier Cardinaltugenden auftreten, die dem νοῦς des Menschen zukommt, wie die ἀνδρεία dem θυμός, so macht doch Plato meistens von diesem Punkte aus besonders in den früheren Dialogen wiederholt den Versuch, die ganze Tugend unter jeder der vier Formen darzustellen, indem er alles sittliche Handeln auf den gemeinsamen Grund der Erkenntniss zurückführt. — Alles Menschliche hängt von der Seele ab, das Leben der Seele von dieser Vernunfteinsicht (Menon. 89, a), wodurch der Mensch zunächst innerlich sich selbst, dann äusserlich, was von der Welt seiner Gewalt übergeben ist, den Ideen gemäss gestaltet. Sie entwickelt sich durch das freie, auf das Ewige gerichtete Denken (Phaedr. 79, d) unabhängig von Gewöhnung und Naturanlage (Civ. VII, 518, a) und erhält ihre höchste Vollendung durch Erkenntniss der höchsten Idee, des absoluten Guten oder der Gottheit (Civ. VI, 505, b). Würde diese Weisheit jemals in ihrer Herrlichkeit mit Augen erblickt, so würde sie eine wunderbare Liebe zu sich im Menschen entzünden. (Phaedr. 250, d) und ihr Name, so wie der der ἐπιστήμη, des νοῦς, mit denen sie oft sich vereiniget, bilden die sogenannten καλὰ ὀνόματα Civ. I, 344, b. Cratyl. 411, a. Phil. 37, a; 59, d; 64, b; 66, d; 66, a.

In der Ethik, auf deren Gebiet wir hiermit übergegangen sind, hat Plato die vier Cardinaltugenden der Griechen, welche schon in den ethischen Untersuchungen der Sophisten und des Sokrates angenommen waren, im Staate wissenschaftlich begründet und definitiv festgestellt als: 1) σοφία, Vernunfteinsicht oder Weisheit; — 2) ἀνδρία, Tapferkeit; — 3) σωφροσύνη, Besonnenheit (eigentlich deutsch so wenig wie lateinisch übersetzbar. Cic. Tusc. 3, 8); — 4) δικαιοσύνη, Gerechtigkeit. — Aber er bindet sich ebenfalls weder an diese Namen, noch an die Vierzahl, sondern spricht im Menon. p. 73 von Gerechtigkeit und Besonnenheit als Haupttugenden, und ebendaselbst p. 74, b, führt er an: ἀνδρεία, σωφροσύνη, σοφία, μεγαλοπρέπεια; — p. 88, a: σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρία, εὐμαθία, μνήμη, μεγαλοπρέπεια. — Im Protagoras p. 329, 331, 349 fügt er als eine fünfte Tugend die ὁσιότης, die Frömmigkeit. hinzu, welche auch im Gorgias p. 507. c: 508. a erwähnt wird. wo statt der

σοφία die σωφροσύνη und statt dieser die synonyme κοσμιότης eintritt; im Phaedo p. 114, e nennt er den wahren nnd eigenthümlichen Schmuck der Seele: σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, ἐλευθερία, ἀλήθεια, und selbst im Staate verharrt Plato nicht bei der aufgestellten Viertheilung, sondern nennt noch andere Tugendrichtungen: III, 402, c. σωφροσύνη, ἀνδρεία, ἐλευθεριότης, μεγαλοπρέπεια; VI, 490, c: ἀνδρεία, μεγακοπρέπεια, εὐμαθία, μνήμη; VII, 536, a: σωφροσύνη, ἀνδρεία, μεγαλοπρέπεια, mit welcher zuletzt genannten Tugend wohl die im Sympos. 194, b erwähnte μεγαλοφροσύνη bezeichnet ist.

